

Ruzsa Ferenc

Key issues in Indian philosophy
Kulcskérdések az ind filozófiában

Akadémiai doktori értekezés tézisei
Budapest 2013.

I. Tudománytörténeti előzmények és célkitűzések

Az ind filozófiával Európa a 19. században ismerkedett meg. Kiadták a legalapvetőbb szövegeket (gondosan, de többnyire nem kritikai kiadásban), a szútrák és egy-két fontos kommentárjuk fordítása is megjelent; a század végére pedig készen állt az ind filozófiatörténet kanonikus narratívája (Max Müller: *The six Systems of Indian Philosophy*, 1899).

Eszerint az Indiába honfoglalóként érkező indo-árja népek védikus kultúrája a bráhmanikus korban megmerevedett, holt rituálévá vált, amit az upanisadok bölcselőinek reformmozgalma támasztott új életre; a reformok folytatása a heterodox rendszerek (buddhizmus, dzsainizmus) radikális lázadása. Az upanisadok különféle kísérleteinek rendszerbe foglalásával alakult ki a hat hindu filozófiai iskola, amelyek tanai a szútrákban lelhetők fel. A későbbi korok kommentárjai kevés újdonságot hoztak, leginkább csak egyes gondolatokat fejtek ki alaposabban.

Ez az igen egyszerű, egytöví-hatágú fastruktúra mára teljesen tarthatatlanná vált, ám mindmáig dominálja a szakma szemléletmódját. Bár ekkortájt már megjelentek a korai tamil irodalom jónéhány szövegének kiadásai, tulajdonképpen azóta is csak kevesen veszik tudomásul, hogy Indiának van egy a szanszkritől teljesen független, másik klasszikus hagyománya is. Az Indus-völgyi civilizáció feltárásával az 1920-as évektől az is világosan kiderült, hogy az észak-indiai hinduizmusnak is van a védikus tradíción túl egy másik, legalább ugyanolyan fontos forrása is. Ennek filozófiatörténeti következményeit – a dualista tradíciók tekintetében – egyedül Chattopadhyaya veszi figyelembe (*Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism*, 1959). Végül főleg a korai buddhizmus vizsgálata vezetett el ahhoz a felismeréshez, hogy Északkelet-India kultúrája eredetileg teljesen független volt a bráhmanizmustól (Bronkhorst: *Greater Magadha. Studies in the culture of early India*, 2007). Így az ind kultúrának – tehát az ind filozófiának is – ma már nem egy, hanem négy gyökerével kellene számolnunk, persze a kevésbé megfogható számtalan törzsi kultúra befolyásán kívül.

Más okokból, de szintén védhetetlen a „hat ág” modellje is. Az egyes filozófiai iskolák közötti kölcsönhatás sokkal meghatározóbb volt, mint ez a kép sugallja, ráadásul a diskurzus döntő fontosságú szereplői voltak a buddhista filozófusok is. A filozófiai fejlődés pedig egyáltalán nem zárult le a szútrák korával, bizonyos iskoláknál (védánta, mímánszá) jóval az után kezdődött csak el! Az i. sz. első évezred közepén megjelenő új vallási irányzatok (bhakti, tantra) szintén önálló filozófiai iskolákat hívtak életre.

E folyamatok átfogó feldolgozása még várat magára, noha történtek fontos előrelépések is. Így Paul Hacker 1950 körüli tanulmányaival megmutatta, mennyit változott az advaita védánta az alapító Sankara után; Tandon a jóga és a buddhizmus összefonódását veszi észre (*A Re-appraisal of Patañjali's Yoga-Sutras in the light of the Buddha's Teaching*, 1995); többek munkája nyomán ma már sokkal világosabb, milyen szoros kölcsönhatásban fejlődött a hindu és a buddhista logikai-ismeretelméleti iskola; nagy erővel folyik a hatalmas tantrikus korpusz feltárása (ám ennek túlnyomó része nem filozófiai jellegű).

A huszadik század folyamán számos új szöveg került elő. A legtöbb Tibetben, korábban csak fordításokból ismert alapvető buddhista klasszikusok; de találtak rendkívül fontos szánkhja, jóga és vaisésika kommentárokat is. Elmaradt azonban a legfontosabb szövegek jó részének a kritikai kiadása, és alapműveknek nincs még semmilyen fordítása sem. Ahol pedig készült fordítás, az gyakran megbízhatatlan; talán még ennél is nagyobb probléma, hogy a szakmailag megalapozott fordítások jelentős hányada gyakorlatilag érthetetlen, lényegében a szanszkrit eredeti olvasásához használhatók csak segédletnek.

Nem csoda hát, hogy az ind filozófia bekapcsolása az egyetemes filozófiai hagyományba lényegében nem történt meg. Kimondottan ezt a helyzetet kívánja orvosolni a Karl H. Potter szerkesztette monumentális *Encyclopedia of Indian Philosophies* (jelenleg a 18. kötetnél tart), de

ebből a szempontból kudarcnak tűnik: az egyes művek tartalmi összefoglalói az indológus szakember számára is nehezen követhetőek.

A fentiekben vázolt hiányosságoknak számos oka van. A feldolgozandó anyag hatalmas, és ehhez képest kevés szakember dolgozik rajta. A szanszkrit nyelv önmagában is nehéz, a filozófia olvasásához szükséges alapeszközök (pl. terminológiai szótár) alig állnak rendelkezésre. Súlyos probléma, hogy – nem meglepő módon – a szövegekkel többnyire szanszkritisták foglalkoznak, nyelvész vagy filológus háttérrel, az európai filozófiai tradíció legfeljebb felszínes ismeretével. (Kivételnek leginkább az ind logikával foglalkozó tudósok tekinthetők.) Nem sikerül tehát az indiai és európai filozófia közös témáit észrevenni, elemezni és bemutatni, mint ahogy a történeti kapcsolatok feltárása is rendkívül lassan halad. (Itt azonban McEvilley 2002-es úttörő munkája némi reményre jogosít – *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*.)

A disszertáció alapvető célkitűzései az eddig leírt helyzetből adódtak. Megkíséréltem feltárni a legkorábbi ismert ind filozófia, az upanisadokban megjelenő monizmus nem-védikus gyökereit; elemeztem a görög kapcsolat néhány lehetőségét; megmutattam a különböző iskolák kölcsönhatásait és párhuzamait. A filozófiai kérdéseket nem indológusok számára is értelmezhetően kívántam tárgyalni, és (különösen az utolsó két fejezetben) az egyetemes filozófiai disputa jelentős résztvevőjeként láttatni.

II. Források és módszerek

A kutatáshoz felhasznált elsődleges források mindenekelőtt indiai (védikus, szanszkrit és páli nyelvű), illetve az 5. fejezetben görög filozófiai (és vallási) szövegek voltak. Itt kivétel nélkül az eredetiből dolgoztam, természetesen tekintetbe véve a fordításokat is, ahol vannak. Alapvetően a megjelent standard kiadásokat használtam, kéziratokat a 8. fejezeten kívül csak alig; szövegkritikai megjegyzéseim is elsősorban a hozzáférhető kiadások adataira támaszkodnak.

A felhasznált módszerek az értekezés szerteágazó témájából fakadólag szokatlanul sokfélék, helyenként filozófiatörténeti műben teljesen szokatlanok. Természetesen folyamatosan alkalmazom a filológia teljes eszköztárát, szavak, fogalmak, gondolatok felbukkanását vizsgálom az elemzett szövegben és azon kívül is, így állapítva meg releváns kontextusukat és pontos értelmüket. Kiindulópontom mindig a szöveg alapos olvasása (*close reading*), ezt egészíti ki a klasszikus és modern értelmezők véleményének megfontolása.

Heurisztikus alapelvem a jóindulatú értelmezés keresése (*principle of charity*). Kicsit sarkítva arról van szó, hogy ha egy szövegben valami képtelenséget, ostobaságot, esetlenséget, nyilvánvalóan rossz érvet, durva inkoherenciát találok, akkor csak utoljára gondolok arra, hogy a szerző buta vagy egész kora/közege ilyen primitív. Számba veszem a szövegromlás különböző lehetőségeit, a terminusok esetlegesen eltérő értelmét, a szóba jöhető ki nem mondott előfeltevéseket. Ezen alapelv alkalmazásának egyik motívuma, hogy a vizsgált szövegek átlagosan kétezer évesek, és ez idő alatt folyamatosan másolták őket – különben nem maradtak volna fenn. Rendkívül erős szelekciónak voltak tehát kitéve, ezért eleve feltehető, hogy komoly erényeik voltak; ahogyan a népdaloknál és népmeséknél is egyenletesen magas esztétikai színvonalat találunk. Egy szerző, akit ily sokáig megőriz a hagyomány, nagyobb eséllyel zseni, mint tökfilkó.

A fellelt új, jóindulatú értelmezés persze csak lehetőség marad, amíg össze nem vetjük más, külső és belső adatokkal. Komoly megerősítés lehet például, ha a rekonstruált érvet más indiai szerzőnél is sikerül azonosítani. A kutatómunka e két fázisa a kifejtésben csak ritkán különül el világosan, hiszen az adott interpretációt alátámasztó összes érvet az olvasó számára követhető struktúrában mutatom be, nem aszerint rendezve, hogy melyik vezetett a hipotézishez, melyik adta az utólagos megerősítést.

Mivel értekezésem vezérfonala különféle történeti kapcsolatok keresése, ezért jelentős mértékben támaszkodom összehasonlító módszerekre. Összevetem egy-egy szöveg eredeti és késői értelmezését, egy fogalom fejlődésének különböző fázisait és használatát különböző iskolákban, görög és indiai

filozófiákat, különböző népek mitológiáit, egy szöveg két kéziratát, a dravida és indoárja nyelvek hangtanát. Filozófiatörténeti elemzésben ritkaság, de itt szükségem volt régészeti, epigráfiai, irodalomtörténeti, nyelvészeti adatok és eszközök, valamint modern logikai apparátus használatára is, sőt a második fejezetben még egy kérdőíves felmérés (és elemi statisztikai kiértékelése) is szerepel.

III. Főbb eredmények

Az értekezés hozzátétőlegesen kronológiai elrendezést követ.

Az első öt fejezet a korai upanisadok metafizikai gondolkodásának kialakulását vizsgálja. Az első fejezetben egy új elméletre teszek javaslatot, amihez a következő két fejezet bizonyító anyagot fűz. Ezután egy kulcsszöveg értelmét tárom fel, bemutatva, hogy itt még nincs szó idealizmusról, hanem csupán pánpszichizmusról; végül a görög kapcsolat lehetőségét vizsgálom Parmenidész példáján.

A következő négy fejezet a filozófiai rendszerek kialakulásával foglalkozik. A 6. és 9. a buddhizmussal kezdődő etikai fordulat kulcsfogalmát, a szenvedést vizsgálja a buddhizmusban, illetve a szánkhjában, míg a 7–8. fejezet a filozófiai szútrák értelmezésében felmerülő speciális nehézségek forrásait kutatja.

Az utolsó négy fejezet az i. sz. 4. század körül megkezdődött analitikus-ismeretelméleti fordulatra koncentrálni, bemutatva a szánkhja következtetelméletét, valamint az univerzálék kezelését több buddhista és hindu iskolában. Dinnága elméletének teljesen új értelmezését adom, egyúttal a 11. fejezetben általános keretben vizsgálom, miért érthették ennyire félre.

Az alábbiakban az értekezés főbb eredményeit mutatom be fejezetenkénti bontásban.

1. A filozófia születése: A mítosz és a mágia kölcsönhatása. A filozófia a legkevésbé sem egyetemes jelenség; függetlenül létrejött, teljes filozófiai rendszereket csak két hagyományban találunk, a görögöknél és Indiában. Az ind filozófia eredetének magyarázatára teszek újszerű kísérletet; nem lehetetlen, hogy Görögországban is hasonló folyamatok játszódtak le.

Indiában az első (ránk maradt) metafizikai rendszer a korai upanisadok pánpszichizmusa. Alapprincipiuma, a Brahman (avagy a Létező) mind az anyagi világ, mind a személy lényege. Szokásosan e fogalmat a védikus *brahman* (ige, szent szó) lényegében egyenes folyamának tekintik, amit a papi spekuláció dolgozott ki. Érvelésem szerint nem erről van szó, hanem az ősi Indus-völgyi civilizáció és a bevándorló védikus (árja) kultúra kölcsönhatásának egy rendkívül izgalmas következményét látjuk. A földműves Indus-völgyi civilizáció rekonstruálható vallása a termékenységi mágiára alapult; e civilizáció maradványai fölötti uralmat szerzik meg a kisebb lélekszámú, ám harcias védikus törzsek, akiknek szélsőségesen férfias, politeista vallása az istenek tiszteletén alapult. E két vallás nem csupán különbözött, hanem szinte összeegyeztethetetlen volt, így folytonos kölcsönhatásuk meglepő új eszméket és vallási gyakorlatot eredményezett.

Mind a hinduizmusban meghatározó panteizmus, mind az elvont Brahman fogalma e két hagyomány elemeinek összevegyítéseként értelmezhető. Magukat tekintve a nem-védikus földistennő leszármazottainak tekinthetők – a panteizmusban az istennő férfivá változik és jóval személyesebb karaktert nyer, míg a semleges nemű Brahman az ő dezanropomorfizálása. Mindkét átalakulás motívuma az lehetett, hogy a büszkén patriarchális árják számára a termékenységi kultusz és a benne meghatározó Nagy Anya képe teljességgel elfogadhatatlan volt, ám az egyetlen, egyetemes alapelv magyarázó ereje komoly vonzerőt gyakorolt rájuk.

2. Indoeurópai mítosz-e a kozmikus óriás? Kísérlet a kísérleti mitológiával. Az első fejezet érvelésében komoly súlya volt annak a feltevésnek, hogy a panteizmus újítás a védikus tradícióban, amivel először a késő-védikus kozmogóniai himnuszban találkozunk; itt az ős-óriás Purusa áldozati feldarabolásából keletkezik a világ. Ám a szakmában általános vélekedés szerint maga a himnusz késői ugyan, de a mítosz ősrégi, elannyira, hogy a közös indoeurópai örökség része; legismertebb párhuzama az izlandi Eddában található: itt Ymir jégóriás testrészeiből teremtik a világot. A két

mítosz, illetve a Bruce Lincoln könyvében (*Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge MA: Harvard U.P., 1986) összegyűjtött számos további párhuzam részletekbe menő egyezése meggyőzőnek látszik.

A kérdés az ind eszmetörténeten túlmenően is igen fontos. Egyrészt szinte egyetlen példája volna a közös indoeurópai mitológiának; másrészt igazolná, hogy ilyen komplex, elvont és a legkevésbé sem magától értetődő eszmék évezredekig fennmaradhatnak írás nélküli társadalmakban is. Ám e fejezetben amellet érvelek, hogy a párhuzam nem a közös eredet bizonyítéka, hanem az emberi gondolkodás természetes hajlamain alapul.

A további ind anyag figyelembevételével bővített mitológémát összevetem nem indoeurópai népek mítoszaival: azték, észak-amerikai indián, kínai, tahiti, finn, mongol és sumer párhuzamokat mutatok be; a részletekbe menő egyezések mutatják, hogy nem indoeurópai, hanem egyetemes sajátságról van szó. Egy kísérlet is hasonló következtetésre vezetett. Tízéves gyerekeket és egyetemistákat kérdeztem meg, hogy „Ha az istenek egy óriás feldarabolt testéből alkották meg a világot, melyik részéből mi lett?” A válaszok pontosan megfeleltek a feltételezett indoeurópai ősmítosznak. Így tehát a részletek megegyezése nem a kapcsolat bizonyítéka, az azonos alapeszméből (világóriás) már természetes úton, önállóan fakadnak.

Mivel a legkorábbi indoeurópai anyagban nincs nyoma a mitológémának, az alapeszme lehet független újítás is az egyes népeknél. Az egyes indoeurópai népek azonban kölcsönözhatték azt közös forrásból is, éspedig legnagyobb valószínűséggel a Közel-Keletről, amellyel mind az európai civilizáció, mind a korai (i. e. 15. századi) indoárják jól dokumentált kapcsolatban álltak. De az is lehet, hogy Indiába a Mezopotámiával intenzíven kereskedő Indus-völgyi civilizáció közvetítésével került.

3. Dravida hatás az indoárja nyelvekre. Az első fejezetben vázolt elmélet feltételezi, hogy a védikus árják és az Indus-völgyi civilizáció örökösei intenzív és hosszú ideig tartó kölcsönhatásban álltak. Ennek felismerhető nyomot kellett hagynia az indoárják nyelvén: és valóban, a proto-dravida nyelv fonetikai hatása meghatározónak látszik.

A dravida nyelvek hatása a szanszkritra ma már több területen elfogadottnak számít. Itt csupán a hangtannal foglalkozom, ám tágabb keretben: a legkorábbi védikus nyelvtől a kései középid nyelvekig. Megmutatom, hogy e hosszú időszak, két évezred folyamán az összes, gyakran igen radikális fonetikai változás értelmezhető egyetlen folyamatos és erős hatás eredményeképpen, amelyet egy tamilhoz hasonló szubsztrátum-nyelv okozott (a tamil a hangtanilag legarchaikusabb dravida nyelv).

Mivel a hangtani változások közül többről verstani eszközökkel meg tudom mutatni, hogy a *Rig-véda* legkorábbi, írásbeliség előtti állapotában megtörténtek, nyilvánvaló, hogy az ideológiai kölcsönhatás is lehetséges, sőt elkerülhetetlen volt már ekkor. Mivel e korai fázisban a védikus árják a hajdani Indus-völgyi civilizáció területén éltek, ezzel arra is bizonyítékot találtunk, hogy e civilizáció (egyik) nyelve proto-dravida volt.

4. Nyelv és valóság: Uddálaka tétele és Sankara értelmezése. A *Cshándógja-upanisad* hatodik fejezete talán a legizgalmasabb upanisad-szöveg. A pánpszichizmus e korai kifejtése számos érvet és meggyőző illusztrációt mutat be; hatása is jelentős, így Sankara szigorú monizmusa számára is skripturális alátámasztást nyújt. Sankara *advaita védánta* rendszere az utolsó évezred „reprezentatív hindu filozófiája”, így a modern elemzők is az ő értelmezését követik.

Az upanisadban Uddálaka Áruni azt ígéri fiának, Svétakétunak, hogy megtanítja neki „azt a tant, amely által a nem-hallott hallottá, a nem-gondolt gondoltá, a nem-ismert ismertté lesz”. Ami mindentudásnak tűnik... Az elképedt fiúnak magyarázatképpen három hasonlatot nyújt, amelyekben arról van szó, hogy a tárgyak anyaguk alapján megismerhetők, mint egy fazék az agyag alapján. Refrénül hozzáteszi, hogy „a különbség csak az elnevezésben van és pusztá szó, a valóságban csak agyag az” (*vācārambhaṇam vikāro nāma-dheyam mṛttikēty eva satyam*).

Ez a híresen homályos mondat Sankara számára az illúzió-tan bizonyossága – végső elemzésben csakis az egyetlen szubsztancia, a Brahman, a Létező valóságos, a virtuális módosulatok, a tapasztalati

világ látszólagos sokfélesége csupán konvencionális, „puszta szó”, azaz nyelvileg meghatározott fogalmi sémáink terméke.

Sankara kommentárját elemezve a nyilvánvaló, noha olykor ártatlannak tűnő torzításokat emelem ki. Ezek motívumának feltárásával lehetségessé válik a szöveg eredeti értelmét megtalálni; és Áruni érvének belső struktúrája megerősíti e következtetéseket.

A szöveg valójában egyáltalán nem támogatja az illúzió-elméletet. A refrén hozzávetőleg így értelmezhető: a beszédben közvetlenül a különöset ragadjuk meg, ám a helyes megnevezés az anyagi szubsztátumot mondaná ki, hiszen ez az állandó, azaz „valóságos”. Vagyis általában többé-kevésbé mulandó formájuk alapján nevezzük meg a tárgyakat: korsó, fazék, tál; de az anyag, amiből készültek, az agyag állandó, tehát egy bizonyos értelemben alapvetőbb is. Ráadásul, mivel alapvetőbbek, tehát kevesebb fajta is van belőlük. A szöveg folytatása szerint csupán három végső alkotója (*rúpa*) van a világnak, így hát ezeket teljességgel meg is lehet ismerni. Azaz Áruni betartotta ígétét – de nem mindentudást, hanem egyetemes tudást kínált; amint azt a modern fizika is teszi.

5. Parmenidész és a korai upanisadok. A *Cshándógja-upanisad* hatodik fejezete számos vonásában elkülönül a többi upanisadtól, és Parmenidész tankölteménye is teljesen egyedi jelenség az európai gondolkodás történetében. E két szöveg azonban tömördek párhuzamot mutat megközelítésmódjában, alapeszméiben, sőt még terminológiájában is, noha ezek közül semelyik sem tekinthető kézenfekvőnek.

Mindkét szerző gondolkodásának középpontjában a változatlan, személytelen abszolútum áll, a végső valóság és igazság, amit tévedhetetlen tudás forrásának tekintenek. Ezzel szemben hétköznapi tapasztalataink világát a változás jellemzi, és döntően függ az emberi fogalmaktól és nyelvtől; az abszolútumból nem közvetlenül ered, hanem néhány (éspedig eléggé szokatlan) elemen át. Mindkét filozófus az abszolútumot Létezőnek nevezi, a változó jelenségeket „neveknek”, míg az elemeket „formáknak”.

További terminológiai és érvelési egyezések bemutatásával kizárom, hogy véletlen egybeesésről lehetne szó: tényleges kapcsolat kellett hogy legyen. Mivel nem eldönthető, melyik filozófus élt korábban, csak közvetett adatok alapján valószínűsítem, hogy Parmenidész volt az átvevő. Tekintetbe véve a kort és az érintkezés lehetséges útjait, a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy Parmenidész elutazott Indiába, ott megtanulta a nyelvet és néhány szöveget, és úgy tért vissza Görögországba.

6. A szenvedés fajtái a buddhizmusban. Míg az upanisadok vizsgálódásai alapvetően metafizikai irányúak, a Buddha határozottan elvetett minden idevágó kérdést. A gyakorlati dolgokon (meditáció, életvezetés) kívül tanítása csak az antropológiáról van; még olyan általánosabb problémákat is, mint az okság, mindig ebből a sajátos szemszögből tárgyal. A buddhista antropológia kiindulópontja és alaptétele az emberi létezés fájdalmasan korlátozott volta, amit sokszor – noha némiképp félrevezetően – a szenvedés egyetemességének formulájával írnak le.

E fejezetben a szenvedés fogalmát elemzem, elsősorban a szenvedés három fajtáját, amint az a legkorábbi forrásoktól a kései *Mahávajutpatti* lexikonig mindenütt megjelenik. A klasszikus formulát értelmezve megmutatom, hogy a homályos terminusok mögött a fájdalom, a pusztulás és a hanyatlás okozta szenvedés rejlik. Itt a legérdekesebb, hogy „a *szanszkára* szenvedelmessége” nem a tudatalattiban, hanem az összetettségben (mindkettő *szanszkára*) gyökerező szenvedésre utal.

A buddhizmuson kívüli párhuzamok figyelembevételével feltárul, hogy a három szenvedés szerkezetileg analóg „a lét három jegyével” (*tri-laksana*), miszerint minden fájdalmas, mulandó és inszubsztanciális. A klasszikus formula végső gyökere pedig minden bizonnyal a sokszor említett naivabb triász: öregség, betegség, halál.

7. A filozófiai szútrák homályossága: Nincs koruk, szerzőjük, rögzített szövegük vagy értelmük. Az ind filozófiatörténet következő szakaszában jelennek meg a különféle iskolák, többé-kevésbé teljes filozófiai rendszerükkel, jellegzetes tételeikkel és az ezeket összefoglaló alapszövegeikkel, azaz a szútrákkal. A filozófiai szútrák jelentősége óriási; egyebek között többnyire ezek az adott iskola legrégebbi ránk maradt szövegei.

Azt már sokan felvetették, hogy a szútrákban előfordulnak kései beszúrások; itt azt mutatom meg, hogy ennél sokkal alapvetőbben összetett szövegekről van szó. Különböző szútrák szövegrészeinek elemzésével kiderül, hogy számos mondatot (a szútra mai állapota szerint) közvetlenül rákövetkező félreértelmez. Bizonyos esetekben a szöveg több (akár öt) átdolgozását is rekonstruálhatjuk; az is láthatóvá válik, hogy a szövegnek több, olykor jelentősen eltérő párhuzamos változata is létezett.

Mindebből az a kép bontakozik ki, hogy létrejöttük folyamán – ami akár fél évezredig is eltarthatott – a szútrák nem igazi szövegek voltak, inkább csak a diákok emlékezetének támasztékául szolgáltak, mint a mai handoutok. Ezeket a különböző korokban és helyeken dolgozó tanárok különféleképp bővítették, dolgozták át és értelmezték; a szövegrészek sorrendje nem volt rögzített (hiszen kezdetben csak előszóban hagyományozódtak), és a szerzőknek még a száma sem állapítható meg.

A fennmaradt, megszerkesztett szöveg egy viszonylag kései tudós alkotása, aki összegyűjtötte, elrendezte és kiadta az anyagot, továbbá minden bizonnyal valamiféle kommentárt is írt hozzá. E meglehetősen szokatlan szövegtörténet következtében nem igazán beszélhetünk a szútrák szerzőjéről, megírásuk koráról vagy akár csak egymáshoz viszonyított korokról sem. Ráadásul számos esetben még egy-egy szövegrész valódi értelméről sincs értelme beszélni: hiszen alakulásának különböző fázisaiban több interpretációja is lehetett, és nincs olyan objektív mérce, amely alapján az egyik értelmezést alapvetőbbnek vagy eredetibbnek nyilváníthatnánk.

8. A másolók hibái: Esettanulmány Csandránanda Vaisésika-kommentárja alapján. A *Vaisésika-szútra* Csandránanda-féle kommentárja kritikai kiadásának előkészítése során észleltem, hogy az egyik kézirat egy viszonylag modern (1874-es) másolat a legrégebbről tűnő kódexről. A fejezet első felében ezt bizonyítom be; szerencsére itt néhány szokatlanul világos nyoma van a másolásnak, például a régi szövegbeli sorközi javítás téves helyhez kapcsolása.

A fejezet második felében azt elemzem – ezen egyetlen példa alapján –, mi történik a hibákkal a másolás során. Javítja-e a másoló forrásának hibáit? Miféle hibákat követ el, és vajon miért? Mit csinál, ha nem tud kiolvasni egy betűt? A válaszok meglepőek. Noha a másoló tud szanszkritul, mégsem javítja ki a leghétköznapiabb hibákat sem. Ha tévedésből, öntudatlanul mégis korrigál valamit, akkor utólag „helyesbíti”, azaz visszaállítja az eredeti, jelentés nélküli alakot. Saját hibái (amiből tömördek van) egyszerűen gondatlanságból és figyelmetlenségből fakadnak, általában nem a szöveg (félre) értelmezésén alapulnak. Ha pedig egy betűt nem tud értelmezni (a régebbi kódex archaikus betűformákat használ), akkor egyszerűen lerajzolja ugyanazt a formát, ami persze a modernebb írásban semmiféle jelentést nem hordoz.

E másolási stratégia eredményeképpen a szövegben megjelenő 19, valamennyire értelmes új változat közül csupán négy az egyszerűbb olvasat, és ezek mindegyike valószínűleg helyes, tehát megfelel az összvegnek; viszont a 15 új nehezebb olvasat mindegyike tévesnek látszik. Azaz egyetlen téves könnyebb olvasat sem jött létre, ám tizenöt új, hibás *lectio difficilior* jelent meg!

Ez arra utal, hogy újra át kell gondolni a kritikai szövegkiadásban alapvetőnek számító elvet (miszerint egyéb kritérium híján a nehezebb olvasatot véljük eredetinek) – legalábbis az indiai szövegeknél. Természetesen az egyetlen elemzett példa lehet rendhagyó is, de nem hiszem. Az valószínűbb, hogy az írnok más stratégiával másol egy egyszerű, folytonos, könnyen érthető szöveget, mint egy tudósokat is próbára tevő, archaikus szútrát; itt további vizsgálódásokra volna szükség.

9. A fájdalom és orvoslása: A filozófia célja a szánkhjában. A szánkhja filozófia alapműve nem a szútra, hanem a verses *Szánkhja-káriká* (i. sz. 4. század); első versével a filozófia célját határozza meg, ami nem más, mint a megszabadulás a szenvedéstől.

A hármas szenvedés sújtása miatt ébred tudásvágy elhárításának módja iránt;

»Ismert e mód, céltalan a kutatás«, mondd? Nem, mivel nem teljesen-véglegesen hárít.

A kommentárok egységes értelmezése szerint a háromféle szenvedés: belső, külső, illetve égi eredetű (*ádhyátmika*, *ádhibhautika* és *ádhideaivika*). Megmutatom, hogy ez az osztályozás nem csupán esetleges és furcsa, de ellentmond a *Káriká* szövegének is (az érintett szavak később teljesen más szerepkörben bukkannak elő), továbbá a filozófiai tradícióba sem illeszkedik. Minden bizonnyal az

első kommentátor az orvosi *Szusruta-szanhitá*ból vette át, ahol a betegségek, sérülések és orvosilag kezelendő állapotok kategorizálására szolgált, egyfajta anamnézisként.

Az interpretáció általános elfogadását megkönnyítette, hogy e triász szerepelt a korai szánkhja hagyományban – noha egészen más funkcióval. Ott a „belső” egy érzékszerv, a „külső” a tárgya, míg az „égi” az adott szféra istensége volt; például szem – szín – Nap. Ezen értelmezés legfontosabb dokumentuma a rövid *Tattva-szamásza szútra* és kommentárjai; tisztázni kellett tehát a *Káriká*hoz viszonyított időrendjét.

A szakmai közvélemény a *Tattva-szamászt* igen kései szövegnek tartja, nagyjából a 14. századból. Bebizonyítom, hogy ez tarthatatlan – minden bizonnyal a *Tattva-szamásza* a legrégebbi ránk maradt szánkhja szöveg, amely a legkorábbi időktől kezdve széles körben ismert volt. A *Szánkhja-káriká* kommentárjai is gyakran idézik. A döntő bizonyítékot egy korai filozofikus vígjáték szolgáltatja, amelyben bőven idéznek a *Tattva-szamászból*; míg e vígjátékot megemlíti a Pallava-dinasztia neves uralkodójának, I. Mahéndravarmannak (kb. i. sz. 600–630) egy sziklafelirata.

A kommentárok értelmezésének elvetésével felvethetővé vált a kérdés, mi az a három szenvedés, amire a *Káriká* utalt? Számos különböző bizonyíték összevetésével valószínűsíthető, hogy az öregségről, betegségről és halálról van szó – ezek képezték a Buddha tanításának kiindulópontját is.

Mi lehet ekkor az az „ismert mód” a szenvedések elhárítására, amit a második sor említ? A kommentárok értelmezése szerint hétköznapi módszerek, például orvosság; ám a halál ellen nincs orvosság, így mostani értelmezésünkkel ez sem fér össze. Javaslatom, hogy itt a *drista* („ismert”, szó szerint „látott”) a *tapasztalás* szakkifejezése, amit metaforikusan a metafizikai megalapozás nélküli meditációs gyakorlatra (jóga, buddhizmus) vonatkoztat a szerző. A *drista* ilyen értelmezését párhuzamos szöveghelyekkel bizonyítom.

Eredményünk konzisztens lesz a vers végén megfogalmazott kritikával (e módszer „nem teljes és végleges”); egy későbbi védánta szerző pontosan ugyanezzel a logikával veti el a jógát.

E vizsgálódások önmagukon túlmutató jelentőségét az adja, hogy nyomatékosan rámutatnak: bár a kommentárok a régi szövegek értelmezésének nélkülözhetetlen segítői, ha vakon rájuk hagyatkozunk, az időnként lehetetlenné teszi az alapszöveg gondolatmenetének feltárását.

10. Következtetés, érvelés és okság a *Szánkhja-kárikában*. A *Szánkhja-káriká* keveset beszél logikai kérdésekről, a kommentárok sokszor ellentmondó értelmezései sem igazítanak el. Mégis rekonstruálható a *Káriká* következtetésfogalma, ugyanis kétféleképp is illeszkedik a rendszer egészébe. Egyrészt érvelései összhangban vannak vázlatosan jelzett elméletével, másrészt következtetései okság-elméletén alapulnak.

A szánkhja oksági elmélete a *szat-kárja*, aminek szokásos, ám implauzibilis értelmezése „létező okozat”, azaz: az okozat már az okában megvan. Megmutatom, hogy kézenfekvőbb a kifejezést „létezők okozata” fordítással visszaadni, ami csupán annyit mondana ki, hogy az okozatot okai determinálják.

Az okság és a következtetés párhuzamos szerkezetét a szánkhjában az biztosítja, hogy mindkettő dolgok között teremt kapcsolatot – nem pedig események, illetve kijelentések között, mint az európai filozófiában. Az okság tipikusan a nyersanyag és a belőle létrejött vagy készített tárgy viszonya; a következtetésben pedig egy tapasztalt dologból (*linga*, „jel”) következtetünk egy vele összetartozó, ám nem észlelt másik dologra (*lingin*, „jeles”). Így a következtetésnek csak két tagja van: a „jel” helyettesíti a premisszákat, a konklúziót pedig a *lingin*.

A következtetés három fajtája közül a szánkhjában csak a *számánjátó drista* típus kap szerepet. E homályos kifejezésnek új és precíz interpretációját adom: eszerint „általánosság alapján belátott” kapcsolaton alapul. Itt a következtetés alapja nem két természeti fajta (*dzsáti*) ismert kapcsolata (pl. ahol füst van, tűz is van), hanem nagyobb általánosságú univerzálék kapcsolata (pl. az ok és okozat tulajdonságainak egyezése). A metafizika céljaira ennek az az alkalmazása lesz érdekes, ahol az egyik tényező (a szánkhjában mindig az okról van szó) természete szerint kívül esik a tapasztalás körén.

Megkísérlem e következtetési forma modern formalizálását is, és pedig viszonylag hagyományos eszközökkel; az elemzés megmutatja, hogy – eredeti intuíciónkkal összhangban – a következtetés

egyszerű, kéttagú modellje (*linga–lingin*) már nem elég finom eszköz e bonyolultabb forma pontos ábrázolásához.

11. Poliszémia, félreértés és átértelmezés. Az egyik alapvető különbség az európai és az indiai filozófusok beállítódásában, hogy az európaiak eredetiek akarnak lenni, míg az indusok (a szútrák kora után) tanaikat mindig iskolájuk hagyományával tökéletesen összhangban levőnek mondják. Európában a tudás forrásai az ész és a tapasztalat, az indusok viszont sohasem feledkeznek meg a „szóról”, a hagyományról, amit másoktól tanulunk, a faj felhalmozott tudáskincséről. E különbség talán abból fakad, hogy a társadalom alapegysége Indiában a kaszt, és nem az egyén.

E beállítódás külsődleges következménye a kommentárok elsőpró számbeli fölénye az eredeti művekhez képest. Ezzel az a baj, hogy a kommentátor köteles egyetérteni alapszövegével; a következmény a megújulásra való képtelenség és – ami még rosszabb – a nyilvánvaló igazság figyelmen kívül hagyása.

Szerencsére a kép valójában egyáltalán nem ilyen sötét, de ennek megvan a maga ára. Azon túl, hogy szabadon bővíthető volt a hagyományos témák köre, a tarthatatlanná vált régi tézisekről egyszerűen megfeledeztek vagy átminősítették őket hasznos (de pontatlan) pedagógiai eszközzé – vagy átértelmezték őket. Utóbbi spontánul is megtörténhetett, anélkül, hogy a szerző észrevette volna; a hagyomány számos vonása (a szanszkrit nyelv szerkezete, a szútrák homályossága) jelentősen megkönnyítette az ilyen folyamatokat.

Az átértelmezés legpusztítóbb eszköze az alapvető terminusok jelentésének megváltoz(tat)ása. Ez olyan gyakran megtörtént, hogy alig találunk olyan ind filozófiai szakkifejezést, aminek csupán egyetlen, egyértelmű jelentése van. Ez nem csupán a mai kutató életét keseríti meg, hanem a klasszikus szerzők is gyakran eltévednek a jelentésrétegek labirintusában: például a *sabda* problémakörének megvitatásakor a *fizikai hang*, *szó*, *közlés* és *szentírás* jelentések kibogozhatatlanul keverednek.

Az utolsó két fejezetben egy különösen kemény diót próbálok meg feltörni: a buddhista jelentésmélet kulcsterminusa, az *apóha* legalább három teljesen különböző, ám nem független értelemben használatos.

12. Az univerzálé-probléma egy ismeretlen megoldása: Dinnága *apóha*-elmélete. Az univerzálé-kérdésben elfoglalt álláspontot, úgy tűnik, döntően meghatározta az adott iskola vallási hovatartozása. Mivel a hinduk elfogadták, hogy saját szentírásuk, a *Véda* tévedhetetlen és örök, szükségük volt örök szavakra, változatlan és objektív jelentéssel – tehát reális univerzáléokra. A buddhisták egyik központi tanítása szerint viszont minden mulandó, így a reális univerzálékat is el kellett vetniük. A legtöbb buddhista filozófus ezért a nominalizmust választotta, elméletük neve: *apóha*-elmélet – noha a Dinnága által eredetileg kidolgozott *apóha*-fogalom valójában sem realista, sem nominalista nem volt.

Megmutatom, hogy Dinnága forrása Vasubandhu volt: ő vezette be az *apóha* terminust „másoktól megkülönböztetés” értelemben. Ezt eddig a standard kommentár teljesen más irányú interpretációja miatt nem vettek észre.

A nem sokkal Dinnága utáni njája (tehát hindu) filozófus, Uddjótakara talál rá az *apóha* fogalom mindmáig általánosan elfogadott félremagyarázására: eszerint az *apóha* nem különbség, hanem tagadás, azaz a „másoktól különbözésből” kettős tagadás lesz! Vagyis a tehén jelentése: „nem nem-tehén” volna; ami igaz ugyan, de nevetségesen cirkuláris, amint arra Uddjótakara és más hindu filozófusok élvezettel rámutattak.

E kritikák hatására a későbbi buddhisták, mindenekelőtt Dharmakírti (Dinnága kommentátora), az *apóhát* egyszerűen „nominális univerzálé” értelemben kezdi használni. Kitartanak tehát az iskolaalapító mester állítása mellett: „a szó jelentése az *apóha*”, de mást értenek alatta. Megmarad azonban az *apóha* két korábbi jelentése is, és szövegeink szinte sohasem különböztetik meg világosan, melyikről beszélnek éppen, így a káosz teljes.

Dinnága elméletének itt adott új értelmezése szerint az tudja a „tehén” szó jelentését, aki tudja, miben különbözik a tehén másoktól. A szó sikeres használatához nem kell minden egyes tehenet

ismernünk, és nem is kell mindent tudnunk a tehenekről; talán elég annyi, hogy szarva van és azt mondja, mú.

Ez a megközelítésmód hasonlít a meghatározás arisztotelészi elméletéhez, ahol a döntő elem a nemen belüli karakterisztikus különbség, a *differentia specifica* megadása. A történeti kapcsolat a legkevésbé sem valószínűtlen: meglehet, maga az *apóha* szó is a görög *diaphora* (különbség) elemenkénti fordítása.

Röviden jelzem, hogy Dinnága elmélete nem csupán izgalmas, hanem felettebb ígéretes is: képes mindarra, amire a többi univerzálé-elméletek, és még azon fölül is sok mindenre. Könnyedén kezelni tudja a szavak különféle logikai funkcióit (pl. individuum-jelölő és állítmány), kombinációik szabályszerűségeit, *a priori* viszonyaikat. A nyelvfilozófia sok problémáját is elegánsan megoldja, például: hogyan tanuljuk meg a szavakat csupán egy-két példa alapján? Hogyan változik a szavak jelentése? Hogyan érti meg egymást két ember, akik teljesen mást tudnak az adott dologról?

Ebben a felfogásban az *apóha* nem nominális univerzálé – egyáltalán nem valamiféle, belső vagy külső *dolog*, hanem a megkülönböztetés szabálya vagy eljárása. Ezzel együtt tökéletesen alkalmas a buddhista jelentésemelélettől elvárt ideológiai feladatra is: elveti az örök entitásokat és köztük a *Védát* is.

13. Dzsajanta elemzése a szavak jelentéséről. Dzsajanta Bhatta mindmáig lefordíthatatlan, vaskos klasszikusában, a *Njája-mandzsarí*ban egy hosszú fejezetet szentel az univerzáléknak. Elemzését buddhista ellenfelei nominalizmusának, az *apóha*-elméletnek részletes bírálatával indítja, amit hozzávetőlegesen történeti keretben ad elő. Először a naiv realizmus Dinnága-féle kritikáját vázolja, majd az ő *apóha*-elméletének hindu cáfolatát részletezi (ami persze a „kettős tagadás” interpretáción alapul). Ezután az érett buddhista nominalizmus két változata következik, végül ezek gyengeségeire rámutatva diadalmasan felülkerekedik a njája realista álláspontja.

Dzsajanta érvelését olyan formában adom vissza, ami reményeim szerint az ind filozófia tágabb közönség előtti bemutatásának ígéretes, új útja lehet. Nem szavanként vagy mondatról-mondatra fordítom a szöveget, hanem újra előadom Dzsajanta gondolatmenetét. Nem hagyok ki semmit és nem teszek hozzá semmit, de olyan nyelvezetet használlok, amit a modern olvasó is követni tud, az érveket felfoghatja és meggyőző erejüket maga értékelheti. Ezen túlmenően a lábjegyzetekben számos (főleg filozófiai) megjegyzést fűzök hozzá a szöveghez. Sokszor azért, hogy jobban megvilágítsam Dzsajanta gondolatait, de gyakran kritikát fogalmazok meg vagy más lehetőséget is felvetek, ezzel is bátorítva az olvasót, hogy kapcsolódjon be a gondolkodásba. Mindezzel azt kívántam kiemelni, hogy itt nem valamiféle keleti avagy történeti furcsasággal van dolgunk, hanem számunkra is fontos filozófiai elemzéssel, amely a mai filozófiában is vitatott kérdéseket kezel érvényes és jelentős érvekkel.

Dzsajanta érvelésének még fő pontjait sem érdemes itt felsorolni, túl hosszú lenne a lista; két kiemelkedő erényét azonban érdemes megemlíteni. Az első és viszonylag jól ismert vonása, hogy egy-egy álláspont mellett és ellene is gondosan és meggyőzően sorakoztatja fel az érveket, ellenfelei álláspontját is alaposan és hitelesen mutatja be. A második szokatlan erénye, ami itt különösen jelentékeny, hogy tudatosan megpróbálja tisztázni számos filozófiai szakkifejezés értelmét, világosan elkülönítve a különböző jelentésrétegeket.

IV. Az értekezés témájában közzétett publikációk

A kandidátusi cím megszerzése előtt:

Bodnár M. István – Klima Gyula – Ruzsa Ferenc: *Parmenidész igazolása (Logikai interpretáció)*. Magyar Filozófiai Szemle 30. (1986/3–4), 285–298

Az ind filozófia Magyarországon. (In: Bethlenfalvy Géza – Puskás Ildikó [szerk]: India magyar szemmel. Indiai Nagykövetség, Budapest 1987, 35–39)

Veronica Ions: Indiai mitológia. (Recenzió) BUKSZ 1992/2.

Gótama nem volt buddhista. Századvég új folyam 1. (1994/1), 103–116

A számbavétel versei. Īśvara-kṛṣṇa filozófiája. Kandidátusi értekezés 1994. (108 o.)

Szadananda: A védánta veleje. 1995. (szanszkrit szöveg és fordítása, 32 o.)

http://www.academia.edu/3284898/Szadananda_A_vedanta_veleje

http://www.academia.edu/3284832/Sadanandas_Vedanta-Sara

A kandidátusi cím megszerzése óta:

Sankara: A Brahma-szútra magyarázata. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1996. (126 o., ebből 64 o. fordítás)

Négy mahájána mester. BUKSZ 9. (1997/1), 29–43

The triple suffering. A note on the Sāṃkhya-kārikā. Előadás a Xth World Sanskrit Conference-en. 1997. http://www.academia.edu/472497/The_triple_suffering_A_note_on_the_Sa_khya-karika

A klasszikus számkhya filozófiája. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1997. (254 o.)

The Sāṃkhya-kārikā. Text with some apparatus. INDOLOGY's online texts 1998. (31 o.)

<ftp://ftp.ucl.ac.uk/pub/users/ucgadkw/indology/texts/isvarakrsna-sankhyakarika.zip>

http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/samkhya/isvskaru.htm

Klaus G. Witz: *The Supreme Wisdom of the Upaniṣads.* (Recenzió) Acta Orientalia 52 (1999/3–4), 310–11

Parmenides' road to India. Acta Antiqua Hung. 42 (2002), 29–49

Inference, reasoning and causality in the Sāṃkhya-kārikā. Journal of Indian Philosophy 31 (2003/1–3), 285–301

The types of suffering in the Mahāvvyutpatti and the Pāli Canon. Acta Orientalia 56 (2003/1), 49–56

Piotr Balcerowicz: *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective.* (Recenzió) Acta Orientalia 56 (2003/1), 94–98

Kalātattvakośa Vol. IV: Manifestation of Nature – Śṛṣṭi Vistāra. (Recenzió) Acta Orientalia 56 (2003/1), 91–94

The Meaning of Āruṇi's Promise. Indologica Taurinensia 30 (2004), 229–235.

A tamil nyelv és az indoárja hangfejlődés. In: Felföldi Szabolcs (szerk): *Abhivādana. Tanulmányok a hatvanéves Wojtilla Gyula tiszteletére.* A Szegedi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének Kiadványa, Szeged 2005. ISBN 963 482 711 X, 265–273

Candrānanda's Commentary on the Vaiśeṣika-Sūtra. 2005. (Kritikai szövegkiadás előzetese, 90 o.)

http://www.academia.edu/3102869/Candranandas_Commentary_on_the_Vaise_ika-Sutra

Sāṃkhya. The Internet Encyclopedia of Philosophy (ISSN 2161-0002) 2006.

<http://www.iep.utm.edu/> (17 o.)

Puruṣa és Ymir. Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése. Keréknyomok 1 (2006/1), 5–22

A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradícióban. In: Betegh Gábor – Bodnár István – Lautner Péter – Geréby György (szerk.): *Töredékes hagyomány.* Steiger Kornélnak. Participatio, Akadémiai Kiadó, 2007, 239–270

Johannes Bronkhorst: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.* (Recenzió) Keréknyomok 2 (2007/nyár), 142–151

The Fertile Clash: The Rise of Philosophy in India. In: Csaba Dezső (ed.): *Indian Languages and Texts through the Ages. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttösy.* Manohar, Delhi 2007, 63–85

Buddhizmus és tolerancia. In: Köbel Szilvia (szerk.): *Egyházak és tolerancia Magyarországon.* Tudományos konferencia az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének 60. évfordulója

- alkalmából. Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest 2008, 31–36
- A páli nyelv és irodalom.* A Buddha Ujja 2009.
<http://a-buddha-ujja.hu/Article/Pali-nyelv-es-irodalom> (15 o.)
- Ismerte-e a Mester a Védákat?* Keréknymok 5 (2009/nyár), 24–38
- A só-hasonlat az upanišadokban.* In: Bangha Imre – Mészáros Tamás (szerk.): A Danubio ad usque Gangem. Klasszika-filológiai, indológiai és magyar kultúrtörténeti tanulmányok a 80 éves Vekerdí József köszöntésére. Typotex, Budapest 2009, 201–211
- Two MSS of Candrānanda's Vṛtti on the Vaiśeṣikasūtra and the errors of the copyists.* In: Johannes Bronkhorst – Karin Preisendanz (eds.): From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian Philosophy and Its Textual History. Motilal Banarsidass, Delhi 2010, ISBN 978-81-208-3472-9, 173–183.
- The authorlessness of the philosophical sūtras.* Acta Orientalia 63 (2010/4), 427–442.
- The influence of Dravidian on Indo-Aryan phonetics.* In: Jared S. Klein – Kazuhiko Yoshida (eds.): Indic Across the Millennia: from the Rīgveda to Modern Indo-Aryan. Hempen Verlag, Bremen 2013, 258 o. ISBN 978-3-934106-05-5, 145–152
- Ruzsa Ferenc – Körtvélyesi Tibor et al.: *Szutták a páli Tipitakából.* A Buddha Ujja 2008–2013.
<http://a-buddha-ujja.hu/Info/Pali-fordito-csoport> (162 o.)
- Hogyan léteznek a fogalmak? A buddhista apóha-elmélet.* In: Zvolenszky Zsófia et al. (szerk.): Nehogy érvgyűlölők legyünk. Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2013, ISBN 978-963-236-423-0, 92–102.
- Szadánanda és védánta-kézikönyve.* Vallástudományi Szemle 9 (2013)/2, 81–110.
- Indian reasons for & against love.* Előadás a Reason(s) and love(s) workshopon, ELTE, Budapest, 2013. június. http://www.academia.edu/4358997/Indian_reasons_for_and_against_love
- Miért nem léphet be a sūdra a szentélybe?* In: Déri Balázs – Varga Benjámin – Vér Ádám (szerk.): Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai. (HAGION Könyvek 1.) ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest 2013, ISBN 9789632843636, 283–288.
- A legnagyobb buddhista filozófusok.* In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): Buddhizmus. Magyar Vallástudományi Társaság, L'Harmattan, Budapest 2013, ISBN 978-963-236-727-9, 79–93.
- Megjelenés előtt:**
- Original apoha and Jayanta's arguments about meaning.* In: Helmut Krasser – Patrick Mc Allister (eds.): Jayanta on Apoha. Edition, Translation, and Discussions. Wien 2014.
http://www.academia.edu/2900829/Original_apoha_and_Jayantas_arguments_about_meaning
- Értelem és érzelem az ind gondolkodásban.* In: Boros Gábor (szerk.): Érzelemfilozófiai tanulmánykötet. Eötvös Kiadó 2014.
http://www.academia.edu/4595438/Ertelem_es_erzelem_az_ind_gondolkodásban
- Is the Cosmic Giant an Indo-European myth?* In: Joel Brereton – Theodore Proferes (eds.): Papers of the Veda section of the 13th World Sanskrit Conference. Motilal Banarsidass, Delhi (előkészületben).
http://www.academia.edu/472488/Is_the_Cosmic_Giant_an_Indo-European_myth
- A Buddha gyermekei.* In: Máté-Tóth András – Mezei Balázs (szerk.): Vallástudományi kézikönyv. Magyar Vallástudományi Társaság (előkészületben).
http://academia.edu/3836235/A_Buddha_gyermekei